

HELENA DUĆ-FAJFER
Uniwersytet Jagielloński

Migracja kolistą. Tożsamościowe wędrowanie Łemków: tekst i rytuał

Doświadczenie, które zamierzam ująć i skonceptualizować w tym tekście, wyraża ciągłość i dynamikę przekształceń migracyjnego modusu tożsamościowego Łemków, który został im narzucony przemocą w akcie przymusowych wysiedleń w latach 1945–1946 i 1947 (Misiło, red. 1996, 1999, 2013). Pojęcie migracji uaktywnione zostanie zarówno w kontekście politycznym jako efekt działań zmierzających do konsolidacji państwa narodowego (Pazik 2013), jak i w wymiarze symbolicznym, czyli dokonującej się do chwili obecnej odpowiedzi społeczności łemkowskiej na to wyzwanie¹. Kontekst przemocowy, w jakim zainicjowana została łemkowska tożsamość migracyjna, został sproblematyzowany wieloaspektowo głównie w światowych studiach migracyjnych (*forced migration, forced displacement*). Samo przesiedleńcze doświadczenie łemkowskie także poddano refleksji badawczej i zapisom pamięci (Sitek, red. 1996; Żurko 2000; Trzeszczyńska 2013; Michna 2017; Duć-Fajfer 2017; Horbal 2017). Będą one ważną bazą dla rozważań, które zmierzają do rozpoznania swobodnego (po)wysiedleńczego mechanizmu reinwencyjnego, dokonującego się nie tylko tekstualnie, ale też rytualnie. Pojęcie migracji kolistej, jakie sformułowałam dla wyrażenia owej rytualności, zawiera w sobie odwołanie do specyficznych

1 Takim sformułowaniem w metaforyczny nieco sposób nawiązuję do znanej historiozoficznej koncepcji Arnolda Toynbee'ego (Toynbee 2000).

mechanizmów kulturowych tradycyjnie aktywizujących światopogląd i praktyki społeczne na bazie mitycznej.

1. Naruszony/poruszony świat

Swoje spojrzenie na naruszony wysiedleniami łemkowski świat wpisuję w nurt refleksji nad migracjami, ujęty i wyrażony np. w zbiorze tekstów *Migration, Identity, and Belonging. Defining Borders and Boundaries of the Homeland* (Migracja, tożsamość i przynależność. Wyznaczanie granic ojczyzny) (Franz, Silva, red. 2020). W dwóch jego częściach: I *Territories, Sovereignities, and Legal Geographies* (Terytoria, suwerenności i geografie prawne), II *Narrating the Homeland, Mediating Belonging* (Narratywizowanie ojczyzny, mediatyzowanie przynależności) akcentowana jest tożsamościowa roli przestrzeni i innych niż oficjalne sposobów wyznaczania granic i przynależności. Polemizując z uniwersalizowanym konceptem wspólnot wyobrażonych (Anderson 1983), redaktorki tomu stawiają w polu refleksji wspólnoty „domu”, dokonujące się i wyrażające negocjacyjnie wobec przenikających się znaczeń, wartości, sił.

Naszym celem [...] jest poważne potraktowanie złożoności, które pojawiają się w wyobrażeniu społeczności, nie jako z góry ustalonej przestrzeni, w której tożsamości powstają, łączą się i odpychają, ale jako bezustannie negocjowanej idei, która opiera się na stałym przetwarzaniu i reinterpretacji warunków socjoekonomicznych i politycznych. W ten sposób umiejscawiamy nasze analizy w tworzeniu „domu” [...], postrzegamy „dom” jako produktywne miejsce badań, ponieważ „dom” ma charakter zarówno intymny, jak i publiczny, osobisty i polityczny. Dom przekracza granice wyobraźni i granice terytorialne, funkcjonując jako „enigma przybycia... gorączkowe poszukiwanie miejsca zamieszkania zakłócanie cyklami strat i zaburzone procesami zmian społecznych i translacji kulturowej” [Bhabha 2018: 3]. Mimo to, jako granica między życiem społeczeństwa obywatelskiego a życiem wewnętrznym, dom jest również budowany na liniach podziału o charakterze terytorialnym, prawnym i emocjonalnym (Franz, Silva, red. 2020: 15²).

2 Wszystkie przekłady z języka łemkowskiego i angielskiego, jeśli nie podano inaczej, moje – H.D.F.

Łemkowski dom jako upostaciowienie wyobrażeń wspólnoty³ wynikających w znacznym stopniu z ludowej wizji ładu świata (Bartmiński 1988) konstituował się na autochtonizmie przestrzeni własnej. Migracja konotowana była z reguły negatywnie jako czasowe opuszczenie domu z przymusu narzuconego przez siły rządzące (rekruty, wojna, służba) lub przez czynnik ekonomiczny (bieda). Łemkowski folklor i literatura napełnione są treściami wyrażającymi owe przeświadczenia. Pieśni rekruckie, wojenne, emigranckie, przysłowia jednoznacznie wartościują przestrzeń swoją (bliską, dobrą, bezpieczną) w stosunku do obcej (niebezpiecznej, nieznannej, trudnej, strasznej) antyprzestrzeni (Duć-Fajfer 2006).

Gorzka bieda w cudzym kraju
 Jak nie masz sąsiada
 Obcy wciąż cię odpychają
 I ciśnie cię bieda (*Hirka dola*...1998).

Literatura utrwała tekstowo tę opozycję w narracjach, obrazach, wyznaniach lirycznych, gdzie wartość ziemi, domu, pejzażu wyraża się w figurach przywiązania, symbiozy. Stojąc u początków pisemnego projektowania wspólnoty, wejda one na trwałe do łemkowskiego autostereotypu: „Oj, Łemko lubi swoje wertepy, i to jak je lubi! Będzie wędrować po całej Europie za kawałkiem chleba, którego nie może dorobić się na swoim gruncie, ale zarobiony kawałek przychodzi zjeść na swoich wertepach z żoną i dziećmi” (Astria 1871, nr 51: 202).

Ciągłości, sensu, trwałości bytu wspólnotowego nie gwarantują instytucje, lecz uzyskuje się je w mitycznej jedni z naturą, niepodlegającą historii, wieczną w cyklicznym rytuale odradzania. Folklorowy paralelizm i tekstualne symbole rodzimej przestrzeni, jakimi dla Łemków są góry (Beskid, Karpaty), stają się stałą, niezniszczalną bazą łemkowskiego uniwersum symbolicznego:

Beskidzie! Siwy Beskidzie! Opasałeś naszą ziemię, patrzysz poważnie na żyzne niwy i doliny, na gęste bory i rozległe łąki i orzeźwiasz je swymi wodami. Niejedna już chmura i niejeden grzmot przetoczył się nad twoją głową, a ty stoisz ciągle twardo i niewzruszenie. Nieraz już zasmuciłeś się, widząc naród, na który spoglądasz w krwawej potrzebie – a jednak ciągle jesteś wesoły i wciąż z wiosną pokrywa cię nowa zieleń, nowe kwiaty wyrastają na tobie i nowy zapach od ciebie

3 Dostępnych głównie poprzez teksty kultury i rytuały wspólnotowe.

się rozchodzi. Nic dziwnego, że ludzie patrząc na ciebie, napełniają się nową nadzieją (Torońskij 1862: 57).

W symbiozie bytów paralelnych wyrażana jest przynależność, wspólnota, nie tylko jako horyzontalne więzi społeczne, ale też wertykalne wkorzenie, „matecznik” tak wartościowany, jak u Rocha Sulimy (Sulima 1989). Osadzenie rdzenia tożsamościowego w ziemi ujął w sposób esencjalny, już z perspektywy utraty, Piotr Trochanowski:

Do tego, by żył naród, społeczność, rodzina nawet... potrzebne są groby przodków. Potrzebne są rzeka, las, uroczysko. Każde nazwane własnym imieniem, nazywane stuleciami. Trzeba wiedzieć z dziadka na wnuka, gdzie siać owies, a gdzie pietruszkę, gdzie orać „na skład”, a gdzie wyorywać bruzdę, gdzie budować dom, by w czas żywiołu nie spłynął z wodą. Potrzebna jest przeszłość człowieka i ziemi. Razem, tylko razem (Trochanowski 1992: 9–10).

Jest to dobra ilustracja podstaw tego, co starają się wyakcentować Margaret Franz i Kumarini Silva, negując uniwersalizowanie konceptu wspólnot wyobrażonych i koncentrując się na zgłębianiu dynamiki przekształceń i przemieszczeń w obrębie wspólnot ziemi/domu. Szczególnie istotne jest tu zrelacjonowanie kwestii tożsamościowych z migracjami. Studia migracyjne podejmują ten wątek w bardzo szerokim zakresie (Delanty, Wodak, Jones, red. 2008; Niedźwiedzki 2010; Tsolidis, red. 2013; Tonkiss 2013; La Barbera, red. 2015). Można w nich odnaleźć różne paralele do sytuacji łemkowskiej. Jednakże prezentowana tu koncepcja ukazująca przemiany i adaptacje tożsamościowe jest ujęciem specyficznym, wymagającym bardziej konkretnych egzemplifikacji niż szerokich porównań. Pod względem typologicznym (Wołoszyn 2019) migracje łemkowskie z lat 1945–1947 można określić jako: 1. zewnętrzne, o charakterze trwałym, z przyczyn politycznych, przymusowe w 83% (Szczerba 1994), mające formę deportacji, grupowe – w odniesieniu do pierwszego etapu, czyli wysiedleń na Ukrainę Radziecką; 2. wewnętrzne, o charakterze długotrwałym bądź trwałym, z przyczyn politycznych, przymusowe w 100%, mające formę deportacji, grupowe, totalne – w odniesieniu do etapu przeprowadzonego w ramach akcji „Wisła”. W łemkowskim dyskursie wewnętrznym wysiedlenia określane są jako „wygnanie”.

2. Przeciw nurtowi „Wisły”

Adelaida Reyes uważa, iż zasadniczą kwestią wynikającą z różnicy między migracjami dobrowolnymi a przymusowymi jest możliwość kontrolowania przyszłości (Reyes 2014: 110). Przyznając niewątpliwą rację temu stwierdzeniu, podkreślę z perspektywy ukazywanego tu doświadczenia, iż w przypadku wysiedlenia całej wspólnoty, która dysponuje utrwalonym tekstualnie i żywym rytualnie kapitałem symbolicznym (Bourdieu 1986), mogą być podejmowane próby kontrolowania przyszłości według Orwellowskiej formuły: „Kto rządzi przeszłością, w jego rękach jest przyszłość, kto rządzi terażniejszością, w jego rękach jest przeszłość” (Orwell 2000: 43). Zapewne wiele czynników, zwłaszcza doświadczenie w lokowaniu swojej tożsamości wbrew dominującym, zawłaszczającym, negującym dyskursom (Duć-Fajfer 2015), wpłynęło na podjętą w łemkowskiej diasporze próbę sprawowania kontroli nad przyszłością. Nie eliminuje ona tęsknoty za powrotem do domu, która w interpretacji Stuarta Halla „jest jak wyobraźnia u Lacana – nie można jej ani spełnić, ani odwzajemnić, i stąd jest początkiem symboliki, obrazowania, nieskończenie odnawialnego źródła pożądania, pamięci, mitu, poszukiwania, odkrywania” (Hall 2017: 236).

Kontrola rozumiana jest tu jako uruchamianie na bazie aktualnego kapitału symbolicznego mechanizmu reinwencji pozwalającej, pomimo pęknięcia/szczeliny, wyznaczyć ciągłość trwania wspólnoty. To właśnie wskazany przez Halla repertuar imaginacyjny jest swoistym napędem, energią dla mitu reinwencyjnego, który na nowo opowie, stworzy narrację „nas” po przemieszczeniu⁴. Siła owego imaginarium odpowiada za tożsamość, za rozpoznawanie się tego, co ma być, w tym, co było i zostało utrwalone jako tradycja. Wyakcentowałam wcześniej przestrzenną/rdzenną bazę łemkowskiego domu po to, by zrozumiały stał się paradoks negocjowania przyszłości Łemków atutem najbardziej naruszonym przez wysiedlenia: ziemią wkorzenia i wykorzenia łemkowskiego – Beskidem. Opowiedzieć tę ziemię, te góry z perspektywy dolnośląskiej równiny tak, by ocalić moc „matecznika”, można jedynie mityzując, mitycznie scalając szczelinę. Trzeba opisać, zinterpretować los rozdzielonych symbiotycznych bytów. Teksty, dawnym wzorem, kierują do synekdochy łemkowskiej ziemi apostrofę „Beskidzie mój”, ale teraz wskazanie jej wartości i sensu napiętnowane jest bólem – najmocniejszym nośnikiem mocy reinwencyjnej powysiedleńczych tekstów:

Beskidzie mój
jak doła garbaty

4 Mechanizm ten przedstawiłam bardziej szczegółowo w innym artykule (Duć-Fajfer 2016).

jak wola mocniejszych
skamieniały

Boli mnie uroda twoja
w niewolę wzięta
na pokaz wystawiona światu
dla nas cośmy ją wiernie w sercach dotulali
przez wieki nieśli
ku dniom równości
spisami zagrodzona (Murianka 1989: 7).

Wyjaśnienie przez Muriankę przyczyny bólu to ważny krok w reinwencji, tak jak w terapii, pozwalający brać terażniejszość w swoje ręce, by władać przeszłością i przyszłością.

Istotne jest też zachowanie w micie reinwencyjnym takiej skali stałości, która pozwoli adaptować się do zmian zewnętrznych bez rozszczepienia świadomości/tożsamości. Stała pozostaje w narratywizowaniu zmiany konwencja folklorowa, utrzymująca wizję kosmicznej jedni przez paralelizmy czy personifikowanie relacji symbiotycznych bytów. Akt przemocy politycznej zostaje rozszerzony w swych konsekwencjach poza wymiar społeczny. Skrzywdzona nim została też ziemia, przyroda:

Jak Rusini Karpat swoich
zbocza opuszczali
to przyroda, pola, lasy
żałośnie płakały [...]

Tam gdzie kiedyś
bujne życie wokół rozkwitało
tam wilk wyje, sowy huczą
pola zarastają (Żylycz 2002).

Jeżeli reinwencja nie objęłaby także przestrzeni, to nastąpiłoby wykorzenie-
nie z niej bytu, który poddany został zmianie przez przemieszczenie. Z chwilą
gdy przemieszczenie dokonuje się równolegle w obu bytach, nie zostają one
poddane efektowi obcości, wyobcowania. Pozostają połączone pomimo od-
ległości. Równocześnie przeciwdziała się nawiązaniu takiej relacji pomiędzy
wysiedleńcami a ziemią „cudzą”. Do chwili obecnej tereny zachodnie, włączone
do Polski w 1945 roku, na których żyją od ponad 70 lat Łemkowie, określane

są przez nich jako „obczyzna”. Efekt obcości, traumy jest podtrzymywany, pielęgnowany latami:

Pamiętam, jakby to było wczoraj [...]. Stanęliśmy na drodze brukowanej kostką, wzdłuż której ciągnęła się długa ściana folwarcznej obory. Wpadłam w rozpacz, nie chciałam zejść z wozu, nie chciałam tutaj mieszkać, bałam się, zbliżał się wieczór. Nie mogłam zrozumieć, gdzie my jesteśmy? [...] pierwszą noc spędziliśmy na wozach. Nastął dzień. Rodzice szukali mieszkania. Nie było wyboru. Wprowadziliśmy się do zdewastowanego budynku z pustymi otworami na okna i drzwi. Tato jakoś w majątku załatwił stare drzwi, by przeciąg nie hulał po pustych pomieszczeniach. Ale okien to nie było przez całe lato, aż do późnej jesieni. [...] Czuliśmy się tutaj źle. Nam Łemkom brakowało górskiego powietrza, gór, lasów, przestrzeni. Przeżywalismy stresy, wielu zaczęło chorować. Pamiętką po pierwszych latach pobytu na Ziemi Dolnośląskiej są blizny na nogach po wielu schorzeniach skórnych [...]. Organizm dziecka gór trudno adaptował się do nowych warunków. [...] Pozostał mi z tych lat również trwały uraz psychiczny (Bińczarowska-Ciołka 1996: 31).

Działania symboliczne, stereotypizujące, rytualne ukierunkowane są jednoznacznie: sakralizacja Beskidu wzmocniana jest przez profanizację „obczyzny”⁵.

Kiedy po 1956 roku zaistniała dla najbardziej zdeterminowanych i gotowych do konfrontacji z przestrzenią zawłaszczoną przez nowych osadników możliwość powrotu, te same zasady mitu reinwencyjnego objęły też kierunki migracji. Profaniczna, przeklęta, opłakana droga na Zachód uzyskała swoją przeciwwagę w sakralnej migracji – powrocie w Góry. Uruchomiony został szeroko dostępny repertuar retoryczny, intertekstualny – od figury syna marnotrawnego, który powraca do rodzica / rodzimej ziemi / gór, by się odrodzić, przez swoisty paradygmat Nikifora trzykrotnie wracającego piechotą z okolic Szczecina do rodzimej Krynicy, do dziesiątków obrazów ziemi-Matki czekającej na powrót dzieci. Dzieci wracają, poddając się bardzo trudnemu doświadczeniu, ale często też nie wracają. Nie można bowiem, narratywizując wspólnotę przeobrażającą się przez gwałtowne naruszenie stałości rdzennej, nie uwzględnić i nie „przepracować” zmian, jakie w niej, wbrew etosowemu założeniu trwałości, zaszły na „cudzej” ziemi. Fakt, iż po formalnym przyzwoleniu z jednoczesnym

5 Taką zależność w działaniach symbolicznych i stereotypizacjach skierowanych na wzmocnienie obcości szeroko rozpatruje m.in. Zbigniew Benedyktowicz (Benedyktowicz 2000).

realnym utrudnianiem powrotów migracja powrotna dotyczyła niespełna 10% Łemków wysiedlonych w akcji „Wisła”⁶, trzeba tak przedstawić, by pomimo wszystko zachować to, co musi przetrwać.

Wierzyłem że przed jesienią
powrócą bracia Łemkowie
uprzedzą białą zimę
zapalą w dziuplach buków
nowe watry

A oni już nie czytają księgi lasu
zapomnieli
o swojej Księdze Rodzaju
wołą nowe futerka
i futerał z piwem (Graban 2004: 35).

Przepoczwazzeni, niepamiętający, nowi Łemkowie znaleźć muszą w tekstach swoje mocne antidotum, jakim jest, jak w wierszu powyżej, wiara, a równoległe z nią (w wielu innych tekstach) nadzieja, pewność, że „ciąg dalszy być musi” (Stefanowski 1985: 29). Jest to kolejna relacja mocowana na opozycji sacrum – profanum. Nie ostatnia. Dla dopełnienia wizji naruszeń i przekształceń mocno emocjonalnym akcentem wybrzmiewają obrazy spustoszenia, zdewastowania, sprofanowania ziemi pierwszej, tożsamej z łemkowskością. Dla Łemków ziemia wygnania jest „obczyzną”, dla ziemi, skąd ich wygnano, nowi osadnicy i ich kultura są obcy:

Takaś tu
nietutejsza
Biała Przepczysta
tak cię tu
wynieśli
postavili
na Białego Cara
ojcowiźnie [...]

6 Wysiedleni na Ukrainę Łemkowie (ok. 70% całej społeczności) zgody na powroty nigdy nie uzyskali.

a w twoich oczach
 kapinki ruskiego smutku
 nie widać (Murianka 1989: 51).

Łemkowski mit reinwencyjny wykazuje niezwykłą moc usensawniania bytu wspólnotowego po dyslokacji i w trwałym związku z nią.

3. Niekończąca się wędrówka

Jakkolwiek silna i znacząca jest tekstualna reinwencja, ma ona istotną przeciwwagę w funkcjonalnym mechanizmie adaptacyjnym, według zasad którego toczy się realne życie wysiedleńców. Niezależnie od nadziei na z czasem coraz bardziej symboliczny dla większości wysiedleńców powrót⁷, następowała konfrontacja z aktualnym stanem bytu i faktami otaczającymi. Konieczność zagospodarowywania i praktycznego wykorzystywania przestrzeni/ziemi niechęćco otrzymanej po innych wysiedleńcach była wyzwaniem podstawowym i weszła jako doświadczenie powysiedleńcze w zapis trwania wspólnoty. W tekstach przyjął on formę opisów przestrzeni pragmatycznej (wg klasyfikacji Yi-Fu Tuana (Tuan 1987: 29)). Postrzegam to jako inną formę zdystansowania „obczyzny”, wykluczenie jej z mitu poprzez odczarowanie. Tym sposobem nie może stać się ona ziemią Łemków, bo jest ziemią „niczyją”, przestrzenią racjonalnie wykorzystywaną do egzystencji przez wszystkich, którzy na niej żyją. Łąki służą do pasienia bydła, pola do orania i siania, las do pozyskiwania drewna, dom do mieszkania itd. Tak opowiadają Łemkowie o swoim życiu na Zachodzie (bo znakowanie go jako „obczyzny” w takiej narracji nie jest potrzebne ani umotywowane).

Nasza ośmioosobowa rodzina wprowadziła się do starej chałupy [...], przy której niedaleko węgła, na górcie znajdowała się centralna studnia. Tu, przy studni, w pierwsze dni po przybyciu, po narodzeniu się podejmowano wspólne i konkretne decyzje. Pierwsza – jak pamiętam – dotyczyła korzystania z wody w studni. Potem przypomniano gdzie kto miał zamieszkać i całymi rodzinami poszli obejrzeć, w jakich pomieszczeniach przyjdzie im mieszkać i żyć. Dzień był bardzo gorący i było było głodne i nie chciało stać przy wozach. Po obejrzeniu pomieszczeń w budynkach uradzono, żeby było napoić i puścić paść w pobliżu zabudowy (Suk 2009: 21).

7 Moje badania z 2017 roku wykazały, iż 70 lat po wysiedleniu nadal aktywne były wyobrażenia o pragnieniu powrotu niemożliwego ze względu na szereg przeszkód.

Przypomniało mi się [...]. To było koło Waranowego mostu. Właściwie to były tylko resztki mostu, same, przegniłe już belki i kilka desek w poprzek. Pociężą nikt już z niego nie korzystał, jedynie przejść z trudem można było na drugi koniec Szprotawy. Obok mostu, po naszej stronie rzeki usypany był długi kopiec, tak jakby kawałek wału rzecznego. Nie, to nie był wał rzeczny. Takich kopców było we wsi kilka. Jak nam przekazał Palidrab, dawni skrzętni gospodarze – Niemcy oczyszczając pole z perzu, gromadzili go w takie właśnie kopce. W nich lubiły gnieździć się węże [...]. Rzecznego dnia znaleźliśmy się koło Waranowego mostu – ja z Ładkiem i Dozkiem Morczakami. Uzbrowieni w długie kije postanowiliśmy zbadać kopiec. Wpychaliśmy je to tu, to tam, aż... zafalował gwałtownie długi czarny grzbiet i zaczął szybko pełznąć w naszą stronę. Wzięliśmy nogi za pas [...]. Strachu dodawało jeszcze to, że Morczakowa brama była przymknięta, rozumieliśmy, że nie będzie czasu na jej otwieranie (Murianka 2007: 68–69).

Takie narracje wskazują, iż na tej ziemi da się żyć. Dorośli muszą zacząć tu gospodarować, zadbać o miejsce schronienia oraz pożywienie dla rodziny. Dzieci w swej spontanicznej ciekawości szybko uczą się rozpoznawać różnorodną użyteczność miejsc. Łemkowie na tych ziemiach zamieszkali, czyli podążając za myślą Hanny Buczyńskiej-Garewicz – która rozwija koncept zamieszkiwania w odróżnieniu od zakorzenienia – uzyskali wolność poprzez rozumienie miejsc (Buczyńska-Garewicz 2006: 43–44). Wolność od czego czy wolność do czego, można zapytać za Erichem Frommem. Łemkowskie diasporyjne zamieszkiwanie nie uwolniło się jednak od zakorzenienia, które według Buczyńskiej-Garewicz jest „uroślinniające”, ograniczające relację przestrzenną, bądź nie utraciło zakorzenienia, które według Simone Weil jest „najważniejszą [...] potrzebą człowieka” (Weil 1983: 247). Stąd po wyczerpaniu się w coraz bardziej odczarowanym świecie mitycznej reinwencji operującej biegunami sacrum – profanum łemkowskie trwanie wspólnotowe kontynuowane jest z wykorzystaniem potencjału zamieszkiwania i potencjału zakorzenienia w synergii tożsamościowej.

Trzecie/czwarte już pokolenie wysiedleńców zamieszkuje w różnych obszarach łemkowskich diaspor⁸, praktykując w mniejszym lub większym stopniu łemkowskość albo lokując ją jedynie symbolicznie w praktykach przodków i tekstach kulturowych. Od lat osiemdziesiątych ubiegłego stulecia

8 Karpacką ojczyznę, z której Łemkowie zostali wysiedleni i tylko w niewielkim procencie do niej powrócili, zamieszkując w rozproszeniu, też uznają za obszar diasporyjny, jakkolwiek specyficzny.

zaczęła kielkować – dojrzewając w chwili obecnej do wykrystalizowanej już formy – praktyka tożsamościowa, na łącznej bazie zamieszkiwania i zakorzenienia realizująca ów rodzaj rytualnej migracji, którą nazwałam migracją kolistą. W 1983 roku zapłonęła pierwsza „Łemkowska Watra” w pełni oparta na rytuałach powiązanych z mitem reinwencyjnym. Hasło przewodnie „Pójdę za twoim ciepłem” (/m/ [Murianka] 1985) odwoływało się do symboliki ogniska, domu, powrotu. Watra zapoczątkowała rytualne zwoływanie Łemków zamieszkałych w różnych obszarach świata do źródeł tożsamości, zarówno tych przestrzennych, jak i kulturowych, wolnych od narzuconej politycznie dominacji⁹. Uaktywniła swoisty rodzaj pielgrzymowania, łączącego w sobie cechy pielgrzymki religijnej i świeckiej (Coleman, Elsner 1995; Coleman, Elsner, red. 2005). Kierunek wędrówki/pielgrzymki był jeden, od czasu wysiedlenia wyznaczony jako sakralny. Nie był to powrót realny – jak się okazało po zakończonej już fali powrotów, niemożliwy do faktycznego dokonania – tylko powrót symboliczny, jednorazowy, wzniosłe celebrowany. Tak działo się przez 7 lat aż do momentu, kiedy to centrum rytualne zostało przejęte w 1990 roku przez siły dominacyjne, wobec jakich Łemków uniezależniało¹⁰. Wówczas nastąpiła zasadnicza zmiana w reinwencyjnym micie bazującym na sacrum zakorzenienia. Mówiąc słowami Buczyńskiej-Garewicz, dopuszczono wynikającą z zamieszkiwania „wolność człowieka wobec przestrzeni oraz możliwość stałego rozszerzania przestrzeni duchowo przyswojonych przez rozumienie, co realizuje się w wędrówce wiążącej miejsca” (Buczyńska-Garewicz 2006: 43). Dla ratowania paradygmatu autonomii, głównego w rytuale Watry, nadano łemkowskim ogniskom integracyjnym, organizowanym od 1979 roku w miejscowości Michałów na Dolnym Śląsku, miano Łemkowskiej Watry na Obczyźnie. Sama już nazwa (i nie tylko ona) zaklina odwrócony porządek przestrzenny, a wraz z nim kierunek migrowania, sprzeczny z mitem reinwencyjnym, by nie sprofanować wszystkiego, co scalano mitycznie po 1947 roku. Przy takiej zmianie konieczna jest nowa narracja, wyrażenie wspólnotowego sensu i istoty tej zmiany. Znowu teksty muszą uzasadniać to, co naruszyło/odwróciło rytualne kierunki wędrowania:

Dlaczego jadę na Watrę na obczyznę?

No tak, to nie takie proste. Kiedy wiedziałam już, że nie będę w stanie bez negatywnych emocji [...] jeździć na Watry do Zdyni,

9 Mowa tu o przypisanej Łemkom urzędowo, politycznie w okresie komunistycznym tożsamości ukraińskiej.

10 Organizowanie Watry zostało przejęte w 1990 roku przez Zjednoczenie Łemków – organizację, która działa w kierunku narzucania Łemkom tożsamości ukraińskiej.

postanowiłam zamknąć swoją wizję Watr na takim ich obrazie, jaki pozostawiły mi „moje” Watry – od tych w Czarnej zaczynając, a na tych w Bartnem kończąc. Watra to Watra, skończyła się w 1989 r. i fertyk [...]. Jechać na Zachód nie zamierzałam. „Nie po to moi rodzice wracali z takim trudem w 1961 r. w Góry, żebym ja teraz jeździła na Zachód” – myślałam uparcie przez dłuższy czas. Ale jakoś, za namową chyba Petra, spróbowałam, bodajże w 1999 r. po raz pierwszy pojechać w tę stronę. Dziesięć lat po „moich” Watrach. No i od tej próby jeżdżę już co roku. Nie chce się mi tłuc w takiej długiej podróży do takiego nieinteresującego regionu, ale jadę. Dlaczego? Otóż jest niejeden powód. [...] Tak, nasza Stowarzyszeniowa impreza, gdziekolwiek by nie była, wymaga naszego udziału. Z szacunku do trudu przyjaciół, dla idei spotkania i dla świadectwa, że Góry nie zapominają o tych na Zachodzie, że jesteśmy razem w naszej wspólnocie. Kiedy nie mamy możliwości odbyć tej imprezy w Górach, zrealizujemy ją chociażby i na Zachodzie, ale wspólnie, w kręgu łemkowskich współideowców. Jadę na Watrę na obczyznę, bo wiem, że mnie tam oczekują. Nie ziemia, która jest mi obca, tylko ludzie, którzy są mi swoi i sprawy, które są mi bliskie (Duć-Fajfer 2004: 7).

Używa się w nich utrwalonego w micie repertuaru symbolicznego, pozwalającego zarówno utrzymać obcość ziemi wygnania, jak i otworzyć możliwość rytualnego (a nie pragmatycznego) wędrowania w te strony. Wyakcentowana zostaje tu wartość wspólnoty, która zamieszkuje w różnych miejscach, a wędrownica ma ją spajać, utrzymywać.

Paralelnie do tak zreinterpretowanego kierunku migracji na Zachód pojawia się inne wyzwanie reinwencyjne – konieczność opowiedzenia i usensownienia w swoim kodzie / micie tożsamościowym przemiany, która się dokonała w ustanowionym przez Watry rytuale migrowania, pielgrzymowania do źródeł, Beskidu, Gór. Poniżej znakomity przykład odpowiedzi na to wyzwanie:

„Góry nasze, góry nasze, góry nasze Karpaty” – zaśpiewał Petro i mówi: Jedziemy na Watrę! Spojrzałem na niego – iza po policzku cieknie, głos drży, cały jakiś zmieniony. I choć góry nie nasze, Watra też już ichnia – myśl w głowie wiruje – powiedzieć tego nie jestem w stanie. Petrusiu nieszczęsny – lzy obetrzyj. Toż pewnie, że jedziemy! Toż trzeba żyć a nie łzawić! (Gotów jeszcze chłop sobie coś zrobić).

Tłukliśmy się pociągiem przez pół Polski, a drugie pół tłukło się z nami. Nawet nie wiedziałem jak Łemkowska Watra międzynarodowych

przyciąga. To nic, że nogi bołą, grunt, że Petro szczęśliwy. Z każdym kilometrem jaśniała twarz Petrusia i stawał się zdrowszy. A w Gorlicach z tego szczęścia prawie na ludzi się rzucał, chciał całować.

Wszędzie słyhać: Watra, Łemkowska Watra, w Zdyni prześcieradło nad drogą przewiesili. Przy wejściu, na scenie – wszędzie: Łemkowska Watra. No, Petre, – w domu jesteście. U siebie!

Usiadłem sobie przed sceną, że występy będę oglądać. [...] I tak się dziwiłem [...]. Co tam jest napisane? Przecież wszyscy potwierdzą – Łemkowska Watra. No niby się trochę uspokoiłem. [...] Na drugi dzień zaczęły mnie już trochę nerwy brać. Bo powiedzcie sami – przykładowo, kupujecie sobie kartę wstępu na, dajmy na to, festiwal kultury angielskiej, a oni wam przez dwa dni Brazylijczyków pokazują.

To byście się nie zdenerwowali? Toż do licha! [...] Pokazują wam Brazylijczyków jako Anglików! [...] Przecież oni ze mnie nieuświadomionego i zacofanego robią. A może jeszcze konserwatywnego?! A bodaj was pogięło! (Ksenycz 2002: 452–453).

Każdy czytający Łemko rozróżnia kod symboliczny pokazywania Brazylijczyków jako Anglików na Watrze w Zdyni¹¹. Jasna jest retoryka „nieuświadomionego” i „zacofanego”. Podobnie jak i dalsza część tekstu, gdzie ukazane są „bolfany” (bałwany) chcące na siłę wcisnąć narratorowi „fanę” (flagę) drużyny, z którą nigdy się nie utożsamiał. Wszystko to byłoby jednak tylko opisem stanu zafałszowania, który zdesakralizował Łemkowską Watrę i sens tożsamościowej wędrówki do niej, jeśliby nie symptomatyczne dla wspólnotowego mitu zakończenie:

A ja wpatrzyłem się w jego oczy, ja przebudzony, i wstyd ogromny mnie ogarnął, że nie słyszałem, kiedy te bałwany przyszły, kiedy z błękitnego nieba na nas pospadały. Ale powiadam ci, Petre, niech sobie one fruważą po swoim błękitnym czy innym raj, ale – powiadam ci – one wylecą z mojego kraju (Ksenycz 2002: 454).

Jeśli do tych dwóch narracji dodamy wypowiedź jednego z głównych twórców łemkowskiego mitu reinwencyjnego, Petra Murianki, odnoszącą się

11 W konsekwencji tego, co zostało wyjaśnione w przypisie 8 i 9, na Watrze w Zdyni dokonuje się festiwal kultury ukraińskiej pod hasłem kultury łemkowskiej. Stąd pisarz używa tych swoistych metonimii etnicznych, by nie mówić wprost, wiedząc jednak, że dla zainteresowanych są one czytelne.

do autentycznej miłości, z jaką przybywają na Watrę potomkowie Łemków wywiezionych na Ukrainę¹², uzyskamy prawie pełne uruchomienie migracyjne wszystkich powysiedleńczych diaspor łemkowskich. Przemieszczone, zhybrydyzowane, znicowane przestrzenie, zarówno górskie, jak i zachodnie, a po części też ukraińskie (w rozumieniu miejsc, gdzie mieszkają obecnie Łemkowie), stają się dyskursywne, wypełnione działaniami, programami, wydarzeniami, rocznicami. Poddawane są ocenom, konkurują ze sobą, negocjują, modernizują się. Nie oznacza to, że łemkowski świat rozsypał się i zatracił kierunki tożsamościowe. Przytoczone narracje wskazują, iż teksty nadal stoją na straży sensów naddanych. Takim sensem dla obecnej rzeczywistości jest migracyjna aktywność, mająca formę rytuału. Jeśliby odnieść ją do klasycznej trójczęściowej struktury rytuałów przejścia (Gennep 2006), to faza liminalna zaczynałaby się jednocześnie z początkiem wędrowania, które stanowiłoby przygotowanie do właściwej *communitas* (Turner 2010), stanowiącej tu formę odzyskanego łemkowskiego świata. Swą obecnością, partycypacją w wydarzeniach celebrowanych cyklicznie uczestnicy, pozornie w sprzeczności z rytuałami przejścia, mają nie pozwolić dokonać się zmianie, która obali, zaneguje wspólnotę w jej odrębności i trwaniu. Corocznie, w określonym porach, wędrują potomkowie przymusowych migrantów, by wziąć udział w spotkaniach podtrzymujących wspólnotę i pamięć, scalić oddalone miejsca, potwierdzić zmianę i tożsamość. Ta cykliczność, która dokonuje się w czasie kolistym, konstytutywnym dla mitu, dla porządku kosmicznego, wegetatywnego, dla tożsamości, jest gwarantem trwania. Tak jak w dorocznych rytuałach celebrowanych w okresie przesileni słonecznych, gdzie przejście dokonuje się na progu pór roku, ale oznacza ono zmianę cykliczną, niezmiennie powracającą, tak i dana liminalność, *communitas*, bliska sacrum, powtarzająca się periodycznie, gwarantuje trwałość bytu i powinności w dorocznej stałości tych przemian. Kolisty ruch odnieść można także do przestrzeni, po jakiej krążą wędrowcy, scalając ją rytuałami uobecnianiającymi w określonych miejscach to, co znajduje się gdzie indziej albo pochodzi z innego czasu, ale jest swoje. Ruch ten tworzy hipotetyczną gwarancję wieczności, bytu, którego kres nie nastąpi.

12 Mowa o wypowiedzi w filmie dokumentalnym *Ideme, ideme, drażky ne znajeme* (reż. Waldemar Janda, Krzysztof Krzyżanowski, Kraków TP, 1993), w której Trochanowski podkreśla zaprzepaszczenie idei Watry. Za jej jedyny autentyczny element uważa Łemków przybywających z Ukrainy na „świętą” ziemię swoich przodków, by zabrać ze sobą garść ziemi z ich rodzimych wsi.

Pytania, jakie stawiają Franz i Silva (w cytowanej na początku niniejszego tekstu pracy) społecznościom, dla których państwo narodowe nie jest domem, znaleźć mogą w kontekście łemkowskim symptomatyczne odpowiedzi. Chociaż dom wydaje się ucieczką od polityki państwa narodowego, jego fundamenty zależą od tej polityki, która dokonuje wywłaszczenia. Cytując wręcz wypowiedź redaktorek, rzecz można, iż łemkowski „dom i tożsamości, które rodzi, są produktem mobilności, wywłaszczenia, hybrydyczności i dialektycznych relacji między ziemią a duchem” (Franz, Silva, red. 2020: 18). To, w jaki sposób przenikają się i mobilizują jego trwanie te dynamiczne procesy, uwarunkowane zostało w istotnym stopniu różnymi wyobrażeniami wspólnotowymi i odpowiadającym im czynnikiem terytorialnym.

| Bibliografia

- Anderson Benedict (1983), *Imagined Communities. Reflecons on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, London–New York.
- Astriab Matvij (1871), *Kilka sliv o lemkijskij besidi*, „Uczytel”, nr 43–52.
- Bartmiński Jerzy (1988), „Niebo się wstydzi”. *Wokół ludowego pojmowania ładu świata*, w: *Kultura – literatura – folklor*, red. Marek Graszewicz, Jacek Kolbuszewski, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa, s. 96–106.
- Benedyktowicz Zbigniew (2000), *Portrety „obcego”. Od stereotypu do symbolu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Bhabha Homi (2018), *Introduction: On Disciplines and Destinations*, w: *Territories and Trajectories: Cultures in Circulation*, red. Diana Sorensen, Duke University Press, Durham, NC, s. 1–12. DOI: <https://doi.org/10.1215/9780822371564-001>
- Bińczarowska-Ciołka Lubomira (1996), *Problemy Łemków po II wojnie światowej. Niektóre wybrane zagadnienia – formą wspomnień*, w: *Mniejszość w warunkach zagrożenia. Pamiętniki Łemków*, red. Wojciech Sitek, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław, s. 27–52.
- Bourdieu Pierre (1986), *The Forms of Capital*, w: *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, red. John G. Richardson, Greenwood, New York, s. 241–258.
- Buczyńska-Garewicz Hanna (2006), *Miejsca, strony, okolice. Przyczynek do fenomenologii przestrzeni*, Universitas, Kraków.
- Coleman Simon, Elsner John (1995), *Pilgrimage: Past and Present in the World Religions*, Harvard University Press, Cambridge.
- Coleman Simon, Elsner John, red. (2005), *Reframing Pilgrimage. Cultures in Motion*, Routledge, London.

- Delanty Gerard, Wodak Ruth, Jones Paul, red. (2008), *Identity, Belonging and Migration (Studies in Social and Political Thought)*, Liverpool University Press, Liverpool. DOI: <https://doi.org/10.5949/liverpool/9781846311185.001.0001>
- Duć-Fajfer Olena (2004), *Vatra – szto ona znaczyt dnes*, „Besida”, nr 5 (80), s. 7–9.
- Duć-Fajfer Olena (2006), *Katehoryja svoje – czuże v lemkiwskych kulturovych tekstach*, w: *Carpatho-Rusyns and their Neighbors. Essays in Honor of Paul Robert Magocsi*, red. Bohdan Horbal, Patricie Krafcik, Elaine Rusinko, Eastern Christian Publications, Fairfax, Va, s. 123–148.
- Duć-Fajfer Helena (2015), *Allocating Identity – versus, against, above, in spite of The Lemko Becoming in Galicia*, w: *Galicia Polyphony. Places and Voices*, red. Alina Molisak, Jagoda Wierzejska, Dom Wydawniczy ELIPSA, Warszawa, s. 137–156.
- Duć-Fajfer Helena (2016), „*A Wisła dalej płynie*” Petra Murianki – *autobiografia jako mit reinwencyjny*, w: *Autobiografie (po)graniczne*, red. Inga Iwasiów, Tatiana Czerska, Universitas, Kraków, s. 15–29.
- Duć-Fajfer Olena (2017), *Kulturovy naslidstva akcyi „Wisła” dla Lemkiv*, „Ricznyk Ruskoj Bursy/Rocznik Ruskiej Bursy” nr 13, s. 17–34. DOI: <https://doi.org/10.12797/RRB.13.2017.13.03>
- Franz Margaret, Silva Kumarini, red. (2020), *Migration, Identity, and Belonging. Defining Borders and Boundaries of the Homeland*, Routledge, New York and London. DOI: <https://doi.org/10.4324/9780429469374>
- Graban Władysław (2004), *Znaleźć równowagę duszy*, Lemko Tower, Strzelce Krajeńskie.
- Graeme Hugo (2003), *Circular migration: Keeping development rolling?*, „Migration Information Source” Migration Policy Institute, <https://tinyurl.com/4j8htc67> [dostęp: 10.02.2022].
- Hall Stuart (2017), *The Fateful Triangle: Race, Ethnicity, Nation*, red. Kobena Mercer, Harvard University Press, Cambridge, MA. DOI: <https://doi.org/10.2307/j.ctvqh03>
- Hirka doła v czużim kraju* (1998), w: *Kvity Beskydiv. Korotka Antolohija Poezii Lemkiv*, red. Vasyl Chomyk, „Lohos”, Lviv, s. 40.
- Horbal Bohdan (2017), *Lemkovyna v Centralnym Lagri Pracy v Javorzni*, „Ricznyk Ruskoj Bursy/Rocznik Ruskiej Bursy” nr 13, s. 39–93. DOI: <https://doi.org/10.12797/RRB.13.2017.13.04>
- Kołąkowski Leszek (2005), *Obecność mitu*, Prószyński i S-ka, Warszawa.
- Ksenycz Paweł (2002), *Petro i Vatra*, w: *Cy to lem tuha, ci nadija. Antologija povyselenczoj lemkiwskoj literatury*, red. Olena Duć-Fajfer, Stovariszynia Lemkiv, Lignycia, s. 452–454.

- La Barbera Maria Caterina, red. (2015), *Identity and Migration in Europe: Multidisciplinary Perspectives*, Springer International Publishing, Switzerland.
DOI: <https://doi.org/10.1007/978-3-319-10127-9>
- /m/ [Murianka] (1985), *Pidu za tvoim teplom*, „Hołos Vatry”, s. 1.
- Michna Ewa (2017), *Akcja „Wisła” w narracjach przedstawicieli łemkowskiej wspólnoty pamięci*, „Rocznik Ruskoj Bursy/Rocznik Ruskiej Bursy” nr 13, s. 131–147. DOI: <https://doi.org/10.12797/RRB.13.2017.13.06>
- Misiło Eugeniusz, red. (1996), *Repatriacja czy deportacja. Przesiedlenie Ukraińców z Polski do USRR 1944–1946*, t. 1: *Dokumenty 1944–1945*, Archiwum Ukraińskie, Warszawa.
- Misiło Eugeniusz, red. (1999), *Repatriacja czy deportacja. Przesiedlenie Ukraińców z Polski do USRR 1944–1946*, t. 2: *Dokumenty 1946*, Archiwum Ukraińskie, Warszawa.
- Misiło Eugeniusz, red. (2013), *Akcja “Wisła” 1947. Dokumenty i materiały*, Archiwum Ukraińskie, Warszawa.
- Murianka Petro (1989), *Jak sokół wodę z kamienia/ Jak sokil wody na kameny*, przeł. Barbara Dohnalik, Iskry, Warszawa.
- Murianka Petro (2007), *A Wisła dalej płynie*, Stowarzyszenie Łemków, Krynica–Legnica.
- Nieźwiedzki Dariusz (2010), *Migracje i tożsamość. Od teorii do analizy przypadku*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków.
- Newland Kathleen (2009), *Circular Migration and Human Development*, Human Development Research Paper (HDRP) Series, t. 42, United Nations Development Programme Human Development Reports Research Paper, October 2009. https://rrojasdatabank.info/HDRP_2009_42.pdf [dostęp: 11.02.2022].
- Orwell George (2000), *Rok 1984*, przeł. Tomasz Mirkowicz, Porozumienie Wydawców, Warszawa.
- Pazik Aneta (2013), *Migracje przymusowe jako instrument konsolidacji państwa narodowego w XX wieku. Przypadek wysiedleń Niemców z Polski po II wojnie światowej*, „Kultura i Polityka”, nr 13, s. 131–152.
- Polanski Petr (1888), *Karpatskiy Novelly*, t. 1–2, Wolfgang Gerhard, Leipzig.
- Reyes Adelaida (2014), *Identity construction in the context of migration*, „Il Saggiatore musicale”, t. 21, nr 1, s. 105–112.
- Sitek Wojciech, red. (1996), *Mniejszość w warunkach zagrożenia. Pamiętniki Łemków*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.
- Stefanowski Paweł (1985), *Ikona. Lemkivskij kraj*, Sądecka Oficyna Wydawnicza, Nowy Sącz.
- Suk Łuka (2009), *Czmel. Tu ostaneme na dołhy roky*, „Besida” nr 5 (110), s. 20–21.
- Sulima Roch (1989), *Małe Ojczyzny*, „Regiony”, nr 3, s. 103–115.
- Szczerba Halyna (1994), *Piv stolittia skorboty...*, „Lemkivskij kalendar 1995”, s. 52–59.

- Tonkiss Katherine (2013), *Migration and Identity in a Post-National World*, Palgrave Macmillan, London. DOI: <https://doi.org/10.1057/9781137309082>
- Toroński Aleksij (1862), *Hancia. Povist' z žytia Podbeskydskoho naroda (Lemkov)*, „Hałyczanyn. Literaturnyj sbornyk”, s. 57–98.
- Toynbee Arnold (2000), *Studium historii*, przeł. Józef Marzęcki, PIW, Warszawa.
- Trochanowski Piotr (1992), *Słowo Łemka o sobie i swoim narodzie*, Stowarzyszenie Łemków, Legnica.
- Trzeszczyńska Patrycja (2013), *Pamjat' lemkiw pro akciju „Wisła” u pys'movych rozpovidiach*, „Ukrajins'kyj Almanach”, s. 151–163.
- Tsolidis Gdeorgiana, red. (2013), *Migration, Diaspora and Identity. Cross-National Experiences*, Springer, Netherlands. DOI: <https://doi.org/10.1007/978-94-007-7211-3>
- Tuan Yi-Fu (1987), *Przestrzeń i miejsce*, przeł. Agnieszka Morawińska, PIW, Warszawa.
- Turner Victor (2010), *Proces rytualny. Struktura i antystruktura*, przeł. Ewa Dżurak, PIW, Warszawa.
- Van Gennep, Arnold (2006), *Obrzędy przejścia: systematyczne studium ceremonii: o bramie i progę [...] i o wielu innych rzeczach*, przeł. Beata Biały, PIW, Warszawa.
- Weil Simone (1983), *Zakorzenie*, w: *taż, Wybór pism*, przeł. Czesław Miłosz, Wydawnictwo Krąg, Warszawa.
- Wołoszyn Jacek (2019), *Typologia migracji*, <https://tinyurl.com/35rnkdwz> [dostęp: 20.07.2022].
- Żurko Jerzy (2000), *Rozsiedlenie ludności w ramach akcji Wisła w dawnym województwie wrocławskim*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.
- Żylycz Nestor (2002), *Naszy hory*, w: *Cy to lem tuha, ci nadija. Antologija povyselenczoj lemkiwskoj literatury*, red. Olena Duć-Fajfer, Stowarzyszenia Lemkiw, Lignycia, s. 98–99.

| Abstrakt

HELENA DUĆ-FAJFER

Migracja kolista. Tożsamościowe wędrowanie Łemków: tekst i rytuał

Punktem wyjścia dla migracyjnej/diasporyjnej tożsamości Łemków były totalne dwuetapowe wysiedlenia tej społeczności w latach 1945–1946 i 1947. Wraz z tym faktem osiadła, rdzenna wspólnota, która ukonstytuowała swą tożsamość na wyznaczniku terytorialnym, stała się społecznością rozproszoną na kilku obszarach

diasporalnych. Musiała zatem dokonać się istotna reinwencja tożsamościowa konstruowana na wyznaczniku migracyjnym. Celem artykułu jest uchwycenie istoty mitu reinwencyjnego mającego wymiar rytualny – powtarzane cyklicznie rytuały podróżowania pomiędzy ziemiami wygnania i karpacką ojczyzną, oraz wymiar tekstualny – nadający sens i symboliczną wartość tym wędrówkom. Bazę empiryczną do badań stanowią teksty kulturowe, głównie piśmiennictwo łemkowskie z ostatnich dziesięcioleci oraz dane z obserwacji uczestniczącej i badań terenowych przeprowadzonych przez autorkę w 2017 roku na trzech znacznie oddalonych od siebie obszarach aktualnie zamieszkiwanych przez Łemków.

Słowa kluczowe: migracja, wysiedlenia łemkowskie, Łemkowie, literatura łemkowska, tożsamość, reinwencja

| Abstract

HELENA DUĆ-FAJFER

Circular Migration. Identity Treks of the Lemkos: Text and Ritual

The total, two-stage resettlement of the Lemkos in 1945–46 and 1947 was the point of departure for their migration/diaspora identity. Consequently, the settled, native community that had established its identity upon a territorial determinant became a community dispersed over several diaspora territories. Therefore, a crucial identity reinvention had to take place, constructed upon the migration determinant. The purpose of this paper is to capture the essence of the reinventive myth of a ritual dimension—the cyclic rituals of traveling between the lands of expulsion and the Carpathian motherland, and the textual dimension—providing meaning and symbolic value to these treks. The empirical, material basis for the research is provided by cultural texts, mainly Lemko writings from recent decades, as well as data from participant observation and field studies carried out by the author in 2017 in three areas currently inhabited by the Lemkos and considerably distant from one another.

Keywords: migration, Lemko expulsion, the Lemkos, Lemko literature, identity, reinvention

| Biogram

Helena Duć-Fajfer – dr hab., prof. UJ. Kieruje Katedrą Literaturoznawstwa Rosyjskiego w Instytucie Filologii Wschodniosłowiańskiej UJ. Jej zainteresowania naukowe to: literatura a etniczność, dyskursy mniejszościowe, antropologia literatury, rewitalizacja kultur i języków zagrożonych. Autorka 230 publikacji naukowych, w tym monografii: *Literatura łemkowska w drugiej połowie XIX i na początku XX w.* (2001) oraz *Między bukwą a literą. Współczesna literatura mniejszości białoruskiej, ukraińskiej i łemkowskiej w Polsce* (2012). Opracowała *Antologię powysiedleńczej literatury łemkowskiej* oraz *Rozmówki polsko-łemkowsko-angielskie*. Pod jej kierownictwem i redakcją opracowany został *Kontekstualny słownik języka łemkowskiego* (2019).

E-mail: helena.duc-fajfer@uj.edu.pl

ORCID: 0000-0001-9436-3846